

Kisiel (eds.), pp. 2-44.

Husserl, E., "Husserl on the History of Science", in Kockelmans and Kisiel (eds.), pp. 28-92.

Kockelmans, J., "The Mathematical Philosophy of Nature in Husserl's Last Publication", in Kockelmans and Kisiel (eds.), pp. 45-67.

Kockelmans, J. and Kisiel, T., *Phenomenology and the Natural Sciences*, Evanston, Northwestern University Press, 1970.

Weyl, H., *Philosophy of Mathematics and Natural Science*, New York: John Wiley, 1932.

[Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology, trans. F. Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff, 1954.]

胡適之, *胡適之選集*, 卷一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷二十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷三十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷四十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷五十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷六十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷七十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷八十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十一, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十二, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十三, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十四, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十五, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十六, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十七, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十八, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷九十九, 台北: 聯經, 1978.

胡適之, *胡適之選集*, 卷一百, 台北: 聯經, 1978.

從《存性編》

論顏習齋對程朱心性思想之批判

蔡淑閔*

一、前言

明清之際是個政治、社會變動非常大的時期，滿人的入主中原，使得學者思考明亡的原因，大多歸咎於明代空虛的學風，而紛紛批判當時的學術主流——王學，不僅是顧炎武、王夫之，對於王學有非常嚴厲的批判，甚至是宗王陽明的黃宗羲，亦不得不對王學有所修正與批評。在一片討伐王學的聲浪中，顏元（號習齋，一六三五——一七〇四）獨樹一格，不僅批判王學，甚至批判上至漢代，下迄明末的學術思想，其批判已及於整個傳統中國學術，再加上他提倡習行的實用思想，使得他得以與顧、黃、王三人齊名，在思想史上佔有一席之地。

顏習齋雖然將近二千來傳統學術一併推倒，但他主要的批判對象則是宋儒，尤其程朱一派。事實上，程朱對於習齋的思想有非常大的影響，他早年對程朱非常心悅臣服，認為是孔孟正道，中年始悟程朱非孔孟正道，但仍不忍過言其非，欲扶持將就，至晚年以後，就表現出決裂的態度，認為孔孟、程朱「判然兩途」、「去一分程朱，方見一分孔孟」，於是大力從事清理儒學門戶的工作，在《未墜集序》中對他的成學歷程有非常清楚的說明：

同里彭翁九如以詩畫交當時士夫，時為予道語錄中言，異而問之，因出《陸

* 中國文學系碩士班 87 年畢；現為博士班研究生。

王要語》示予，遂悅之，以爲聖人之道在是，學得如陸、王乃人矣，從而肆力焉。迨廿五、六歲，得見《性理大全》，遂深悅之，以爲聖人之道又在是，學得如周、張、程、朱乃人矣，從而肆力焉。……至康熙戊申，遭先恩祖妣大過，式遵文公《家禮》，尺寸不敢違，覺有拂戾性情者，第謂聖人定禮如此，不敢疑其非周公之舊也。歲稍……，偶取閱《性理》〈氣質之性總論〉、〈爲學〉等篇，始覺宋儒之言性，非孟子本旨，宋儒之爲學，非堯、舜、周、孔舊道，而有《存性》、《存學》之作，然未敢以示人也。歸博來，醫術漸行，聲氣漸通，乃知聖人之道絕傳矣，然猶不敢犯宋儒赫赫之勢焰，不忍悖少年引我之初步，欲扶持將就，作儒統之簞羊，予本志也。迨辛未遊中州，就正於名下士，見人人禪宗，家家訓詁，確信宋室諸儒即孔、孟，牢不可破。口敝舌罷，去一分程朱，方見一分孔孟，……於是始信程朱之道不熄，周孔之道不著，聖人復起，不易吾言矣，乃斷與之判爲兩途。(註一)

習齋出入程朱，以三十四、五十七歲爲其中關鍵，因祖母過世，在行喪禮之際，始悟程朱非孔孟舊道，而著了《存性》、《存學》二書，五十七歲南遊中州，看到「人人禪宗，家家訓詁」，乃斷定孔孟、程朱「判爲兩途」，而以復興周、孔正學爲己任。

習齋在三十四歲悟出程朱非孔孟正學，於是撰了《存性編》、《存學編》二書。《存性編》大抵是以孟子性善學說爲主要依據，駁斥程朱將理氣二分，以氣質之性爲惡的錯誤。《存學編》則主要反對程朱靜坐、讀書，而主張堯、舜、周、孔的三事、三物、四教之習行爲主要工夫。此二書可說是習齋最重要的著作，尤其是《存性編》，除了可以看出他對程朱心性論的批判外，更可以從中看出習行思想的理論依據——理氣論、心性論等，因此筆者以《存性編》爲主要考察對象，由習齋對程朱心性論的批判，以看出其習行思想的理論基礎。

二、習齋對程朱心性思想之批判

由習齋的成學歷程，我們可以發現其思想型態是以「破」程朱來建立他所謂的周孔正學，在破之中，「立」其與程朱相異的思想。他對程朱的心性思想是全面否定的，批判的言辭非常激烈、態度非常堅決，從程朱理氣論、心性論乃至工夫論皆是

註一：《習齋記餘，未墜集序》。見清·顏習齋、李恕谷著，《顏李叢書》一，(臺北：廣文，民七八)，頁二六〇——二六一。以下引文除第一次出現者以註釋註明，其餘皆在引文後註明出處。

他所反對的。理氣論爲心性論之基礎，工夫論爲心性論之實踐，因此以下即以此三部份來論述習齋對程朱心性思想的批判，並從中看出他所立的學說思想。

(一) 理氣論

程朱主張理氣不雜不離，理爲形上之存在，氣爲形下，理雖附氣而存在，然理是理，氣是氣，而且理指導氣，理比氣更具有優先性，形成理氣二元論。顏習齋則反對這樣的說法，他先從萬物的生成、流行來討論理氣問題：

大圖，天道統體也，上帝主宰其中不可以圖也。左陽也，右陰也，合之則陰陽無間也，陰陽流行而爲四德，元、亨、利、貞也。橫豎正畫，四德正氣正理之達也，四角斜畫，四德間氣間理之達也，交斜之畫象交通也，滿面小點象萬物之化生也。莫不交通，莫不化生也，無非是氣是理也，知理氣融爲一片，則知陰陽二氣，天道之良能也，元、亨、利、貞四德，陰陽二氣之良能也，化生萬物，元、亨、利、貞四德之良能也，知天道之二氣，二氣之四德，四德之生萬物，莫非良能。(註二)

萬物的化生，由氣由理，理氣相融、交通、流行而化生萬物。氣即陰陽，理是元、亨、利、貞四德，理氣作用形成萬物。天道有二氣，二氣有四德，二氣四德交感形成萬物，因此理氣是相融一片的，氣中有理，理附於氣，所以他說「天下有無理之氣乎？有無氣之理乎？有二氣四德外之理氣乎？」(〈妄見圖〉，頁一四八)

理氣交融生成萬物，「萬物之性，此理之賦也，萬物之氣質，此氣之凝也」(同上，頁一四七)。氣凝聚成萬物之形體，理賦與萬物之性，萬物之形、性皆是理氣的作用，人亦是如此，習齋以爲：

至於人則尤爲萬物之粹，所謂得天地之中以生者也。二氣四德者，未凝結之人也，人者，已凝結之二氣四德也。存之爲仁、義、禮、智謂之性者，以在內之元、亨、利、貞名之也；發之爲惻隱、羞惡、辭讓、是非謂之情者，以及物之元、亨、利、貞言之也；才者性之爲情者也，是元、亨、利、貞之力也。

(同上，頁一四七)

人是萬物的精粹，二氣四德凝結爲人，使人有仁、義、禮、智之性，是內在於人的元、亨、利、貞四德，發而爲惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，是外在及於物的元、

註二：《存性編卷二·妄見圖》。見清·顏元著，《四存編》，(臺北：廣文，民六四)，頁一四六。

亨、利、貞四德，而才則是性發為情之動力，即是元、亨、利、貞四德之動力。在此，習齋說明理氣下貫於人，性、情、才皆有其形上之位置與根據。

性是元、亨、利、貞四德內在於人之仁、義、禮、智，所以性是在人生以後才產生的，他解釋性之義為：

夫性字從生心，正指人生以後而言，若人生而靜以上，則天道矣，何以謂之性哉！（〈性理評〉，頁一〇六）

宋儒有人生而靜以上為性的說法，習齋以為性是人生以後，即二氣四德凝結之後才有的，非在人生之前。二氣四德凝結而為人之氣質，為人之性，因此性是在氣質產生後才有的。他非常重視氣質，氣質即是人的形體血氣，他說：

圈，心也，仁、義、禮、智，性也，心一理而統此四者，非塊然有四件也，既非塊然四件，何由而名為仁、義、禮、智也？以發之者知之也，則惻隱、羞惡、辭讓、是非也，發者，情也，能發而見於事者，才也。則非情、才無以見性，非氣質無所為情、才，即無所為性。是情非他，即性之見也，才非他，即性之能也，氣質非他，即性、情、才之氣質也，一理而異其名也。（〈妄見圖〉，頁一六一——一六三）

仁、義、禮、智是性，發而為情，是惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，性能發而見之於事即是才的作用，因此習齋認為沒有情、才則不能見性，沒有氣質則無情、才、性。情是性之見，才是性之能，氣質是性、情、才之所附，同一理而異名，所以性、情、才無氣質，則沒有附著的地方，他又說：

明言氣質濁惡，污吾性、壞吾性，不知耳目、口鼻、手足、五臟、六腑、筋骨、血肉、毛髮俱秀且備者，人之質也，雖蠢猶異於物也，呼吸克周榮潤運用乎五官百骸粹且靈者，人之氣也，雖蠢猶異於物也。故曰「人為萬物之靈」，故曰「人皆可以為堯舜」。其靈而能為者，即氣質也，非氣質無以為性，非氣質無以見性也。（〈性理評〉，頁一三〇）

程朱以氣質為濁為惡，顏習齋則認為人之形體血氣是氣質，雖蠢卻異於萬物，人能成堯舜，為萬物之靈，是因為有氣質，因為有氣質才能見性，才能為性，所以沒有氣質則沒有性的存在。

習齋又從存心養性的角度來討論氣質的重要：

觀告子或人三說，……但未明言氣質二字耳。其未明言者，非其心思不及，乃去聖人之世未遠，見習禮、習樂、習射、御、習書、數，非禮勿視、聽、言、動，皆以氣質用力，即此為存心，即此為養性。（同上，頁一二四——一二五）

他以為古之聖人習禮、樂、射、御、書、數，非禮勿視、聽、言、動，都是在氣質上做工夫，所以存心養性，皆是著力於氣質，著力於形軀，氣質即是形軀，他又說：

孟子一生苦心，見人即言性善，言性善必取才情，故一一指示而直指曰形色天性也，惟聖人然後可以踐形明乎？人不能作聖皆負此形也，人至聖人乃充滿此形也，此形非他，氣質之謂也。（〈棉桃喻性〉，頁九九——一〇〇）

習齋引孟子的話來說明由形體之修養，才能明心見性，所以「心性非精，氣質非粗，不惟氣質非吾性之累害，而且舍氣質無以存養心性」（〈妄見圖〉，頁一七四——一七五），存心養性皆要在氣質上著力，否則只是空談罷了。

習齋對氣質的重視由以上可知，所以他認為性即是物則，即是氣質之性：

《詩》云：「天生烝民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」詳《詩》與子言，物則非性，而何況朱子解物則亦云：「如有父子則有孝慈，有耳目則有聰明」之類，非謂孝慈即父子之性，聰明即耳目之性乎？今陳氏乃云來問可施於物則，不可施於言性，謂物則非性矣，又云「若言性當云：好色好聲，氣質之性，正色正聲，義理之性。」是物則非義理之性，並非氣質之性矣，則何者為物之則乎？（〈性理評〉，頁一二七）

在此他反駁程朱學者性非物則的主張，父子之則即孝慈，耳目之則即聰明，所以父子之性即孝慈，耳目之性即聰明，因此物則即是性，物則即是氣質之性，而無所謂義理之性。在此，他認為人只有一性，「性即是氣質之性」（〈明明德〉，頁九九）

顏習齋認為理氣一元，理氣交雜相感而化生萬物，氣的作用，使人有氣質、有性、情、才。氣質是人之形軀血氣，性是元、亨、利、貞四德內化於人之仁、義、禮、智，情是元、亨、利、貞化為人之惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，才是性能發為情之動力，即元、亨、利、貞所賦與人之成性為情的動力。理氣融為一片，因此氣質、性、情、才亦相融，性非情、才無以見，亦非氣質無以作用，存心養性亦要在氣質上，所以習齋認為氣質非常重要，來批判程朱重理不重氣的觀點。

(二) 心性論

程朱以理做為最高的本體，理生氣，氣化流行而生萬物，萬物稟氣而生，理亦賦於其中。理是純粹至善，氣則有清濁，因此人稟氣而生時，稟氣之清者為善，稟氣之濁者為有善有惡，所以自張載以來，程朱學者皆將人性分為二：義理之性與氣質之性，前者為純粹至善，後者則有善有惡，此為程朱人性論最主要的觀點。前面我們說過，顏習齋非常重視氣，即非常重視人之氣質，因此他對於程朱以氣質為惡的說法相當反對，他說：

程子云：「論性論氣二之則不是。」又曰：「有自幼而善，有自幼而惡，是氣稟有然也。」朱子曰：「纔有天命，便有氣質，不能相離。」而又曰：「既是此理，如何惡？所謂惡者，氣也。」可惜二先生之高明隱為佛氏六賊之說，浸亂一口兩舌而不自覺。若謂氣惡，則理亦惡，若謂理善，則氣亦善。蓋氣即理之氣，理即氣之理，烏得謂理純一善，而氣質偏有惡哉？（〈駁氣質性惡〉，頁九五）

習齋順著程朱言氣惡之論，來反駁氣惡的說法。他認為理是氣之理，氣是理之氣，兩者相融為一，既然說理善，則氣亦善，氣惡則理亦惡，所以程朱的說法是自相矛盾的。程朱又有氣偏則性亦偏的觀點，習齋攻之：

夫氣偏性便偏一言，是程朱氣質性惡本旨也。吾意偏於何物？下文乃曰：「如人渾身都是惻隱而無羞惡，都羞惡而無惻隱，這便是惡。」嗚呼！世豈有皆惻隱而無羞惡，皆羞惡而無惻隱之人耶？人豈有皆惻隱而無羞惡，皆羞惡而無惻隱之性耶？不過偏勝者，偏用事耳！今即有人偏勝之甚，一身皆是惻隱，非偏於仁之人乎？其人上焉而學以至之，則為聖也，當如伊尹，次焉而學不至，亦不失為屈原一流人，其下頑不知學則輕者成一姑息好人，重者成一貪溺味罔之人，然其貪溺味罔，亦必有外物引之，遂為所蔽而僻焉，久之相習而成，遂莫辨其為後起為本來，此好色好貨大率偏於仁者為之也。若當其未有引蔽，未有習染，而指其一身之惻隱曰此是好色此是好貨，豈不誣乎？（〈性理評〉，頁一一三——一一五）

習齋以為即使人只有惻隱而無羞惡，或有羞惡而無惻隱，仍不能指為惡，如全是惻隱的流行，則上焉者為伊尹，次焉者為屈原，下焉者輕者為一姑息之好人，重者為貪溺味罔之人，然而貪溺味罔之人亦非惡，只有受到外物之引蔽習染才有惡的產生，

如果沒有引蔽習染，貪溺味罔仍是善而非惡，在此習齋是就本然的狀態來駁氣偏性亦偏。

主張性惡或氣質之性為惡的學者皆以歷史上弑父、弑君的例子作為明證，習齋則反對這樣的說法：

噫！楚越椒始生，而知其必滅若敖，晉揚食我始生而知其必滅羊舌，是後世言性惡者以為明證者也，亦言氣質之惡者以為定案者也。試問二子方生其心欲弑父與君乎？欲亂倫敗類乎？吾知其不然也。子文向母不過察聲容之不平，而知其氣稟之甚偏，他日易於為惡耳。今即氣稟偏而即命之曰惡，是指刀而坐以殺人也，庸知刀之能利用殺賊乎？（同上，頁一〇六——一〇七）

他認為氣稟之偏，只是易於為惡，不能說氣稟偏即是惡，就如同說刀能殺人是惡，然而刀也可以用在好的地方，而為善，因此不能以越椒滅若敖，揚食我滅羊舌而說他們為性惡、氣質之性是惡，他認為即使如盜跖的大惡人，其氣質亦是善的，而不是惡的，他說：

人則極凶大慝，本體自在，止視反不反、力不力之間耳。嘗言盜跖天下之極惡矣，年至八十染之至深矣，儻乍見孺子入井，亦必有怵惕惻隱之心，但習染重者不易反也。蠡一吏婦淫奢無度，已踰四旬，疑其習與性成矣。丁亥城破產失歸田，朴素勤儉一如農家。乃知繫蹠囹圄數年，而出之孔子之堂，又數年亦可復善。吾故曰：「不惟有生之初不可謂氣質有惡，即習染凶極之餘，亦不可謂氣質有惡也。」（〈妄見圖〉，頁一六七——一六八）

他認為即使如盜跖這樣的大惡人亦不能說氣質為惡，他的為惡是因引蔽習染，只要讓他接受教化，數年之後則可以回復善性，如同一婦人奢侈已踰四旬，然在破產失田後，亦能勤儉如農家，由此例可以看出氣質非惡，人性本善，端視復不復性，受不受外物引蔽習染罷了。

顏習齋反對程朱以氣質為有惡，並認為程朱以水為性、濁為惡之喻為非，他亦以水為喻，重新認定氣質不為惡，他說：

程子曰：「善惡皆天理，……本皆善而流於惡耳。」……流於惡，流字有病，是將謂源善而流惡，或上流善而下流惡矣，不知源善者流亦善，上流無惡者，下流亦無惡。其所謂惡者，乃是他途歧路，別有點染。譬如水出泉，若皆行石路，雖自西海，達於東海，毫不加濁，其有濁者，乃虧土染之，不可謂水

本清而流濁也，知濁者為土所染，非水之氣質，則知惡者是外物染乎性，非人之氣質矣。（〈性理評〉，頁一一——一一三）

程朱以水喻性，土為氣質，土使水濁，故氣質之性為惡，然而習齋以為源善流亦善，水出泉，如果沒有土的雜入，則水流一路清澈而不濁，所以水濁並不是水本身就是這樣，而是外來的土石雜染，使它成濁的，因此他認為水之本性為清，因有外物雜染而成濁，就如同人之氣質為善，有惡是因外物的習染，非人的氣質本身為惡。

程朱將人性分為天命之性及氣質之性，又以已發為情，有善有惡，未發為性，純粹至善，習齋反對這樣的說法：

中渾然一性善也。見當愛之物，而情之惻隱能直及之，是性之仁，其能惻隱以及物者才也。見當斷之物而羞惡，能直及之，是性之義，其能羞惡以及物者才也。見當敬之物，而辭讓能直及之，是性之禮，其能辭讓以及物者才也。見當辨之物，而是非能直及之，是性之智，其能是非以及物者才也。不惟聖賢與道為一，雖常人率性亦皆如此，更無惡之可言。（〈妄見圖〉，頁一六三——一六五）

「渾天地間一性善也」（同上，頁一六九），仁及於物者是惻隱之情，能惻隱以及於物者是才，義、禮、智皆是如此，所以仁、義、禮、智是性，性之及於物者是惻隱、羞惡、辭讓、是非之情，惻隱、羞惡、辭讓、是非之情能及於物者是才，所以在性善的情況下，情、才皆是善。他又以眼睛為喻來反對情、才為惡：

譬之目矣。睚眦睛，氣質也，其中光明能見物者，性也，將謂光明之理專視正色，睚眦睛乃視邪色乎？余謂光明之理固是天命，睚眦睛皆是天命，更不必分何者是天命之性，何者是氣質之性，只宜言天命人以目之性光明能視，即目之性善，其視之也則情之善，其視之詳略遠近則才之強弱，皆不可以惡言。蓋詳且遠者固善，即略且近亦第善不精耳。惡於何加？惟因有邪色引動，障蔽其明，然後有淫視而惡始名焉。然其為之引動者，性之咎乎？氣質之咎乎？若歸咎於氣質，是必無此目而後可全目之性矣。（〈駁氣質性惡〉，頁九五——九六）

眼睛的睚眦睛是氣質，能看見物的是性，氣質與性皆是天命，而不能說能看見物之光明為天命之性，睚眦睛為氣質之性，亦不能言睚眦睛專視邪色而為惡，光明之理專視正色而為善。他認為天命人以目能視光明，即是性善，能看到是情，為善，看

得清楚或模糊是才，清楚是善，模糊亦是天命之，亦是善，只是不精而已。惡是因邪色引動而淫視，並不是性或氣質的關係，程朱將惡歸咎於氣質，則是捨棄目之氣質來成全目之性，這是不可能的，必有目之氣質始有目之性。所以他說：

若謂性善而才、情有惡，譬則苗矣，是謂種麻而稂實遂雜麥也。性善而氣質有惡，譬則樹矣，是謂內之神理屬柳，而外之枝幹乃為槐也。自有天地以來有是理乎？後儒之言性也，以天道人性攙而言之，後儒之認才、情、氣質也，以才、情、氣質與引蔽習染者雜而言之，以天道攙人性，未甚害乎性，以引蔽習染雜才、情、氣質則大誣乎！才情，氣質矣，此無他，認接樹作本樹也。嗚呼！此豈樹之情也哉！（〈妄見圖〉，頁一六三）

程朱言性以天道攙人性論之，以才、情、氣質混雜引蔽習染而論，誣才、情、氣質為惡，就如同種麻而稂實雜麥，或內理為柳樹而外之枝幹為槐樹一樣。

程朱以為人性分天命之性、氣質之性，前者為善，後者有善有惡，又以未發為靜、為性，已發為動、為情，情是有善有惡。顏習齋則認為天下一性，此性即氣質之性，為天命之，只有一善而無惡，所以氣質之性是善，並且由此性而現於外之情、能現於外之動力——才亦是善的。

（三）工夫論

程朱以為人稟氣之清者為善，稟氣之濁者為惡，因此氣質之性為有善有惡，所以要變化氣質之惡以為善。習齋則認為天命人以氣質之性，為善非惡，因而反對程朱的變化氣質之論：

程朱惟見性善不真，反以氣質為有惡，而求變化之，是戕賊人以為仁義，遠人以為道矣。（〈妄見圖〉，頁一七一）

習齋以為變化氣質是殘生害性，使人悖離道，而不知氣質本善，只求復之即可。因此他對程朱變化氣質所採取的靜坐、讀書之工夫，亦反對之：

若靜坐闕眼，但可供精神短淺者一時之葆攝，訓誥著述亦止許承接秦火者，一時之補苴，如謂此為主敬，此為致知，此為有功民物，僕則不敢為諸先正黨也。（同上，頁一七二）

又古者學從六藝，入其中涵濡性情，歷練經濟，不得獵等力之所至見斯至焉，……蓋因此學好大驚荒不得也。後世誦讀訓誥、主靜致良知之學，極易

於身在家中，目遍天下想像之久，以虛為實，遂侈然成一家言，而不知其誤也。（〈性理評〉，頁一三三）

習齋以實學來駁斥程朱靜坐讀書之工夫為虛。他認為程朱靜坐、讀書、訓話、著述只是口頭上想像的工夫，而非真有助於修身，所以應從六藝之學入手，從實學以破程朱的虛學。

習齋以為程朱認氣質為惡，遂有變化氣質之工夫論，他則從氣質非惡，惡非本然所有乃是外在的觀點，來駁斥程朱工夫論。首先，他認為惡來自於引蔽習染：

及世味紛乘，貞邪不一，惟聖人稟有全德，大中至正，順應而不失其則。下此者財色誘於外，引而之右，則蔽其當愛而不見，愛其所不當愛而貪營之，剛惡出焉，私小據於己。引而之左，則蔽其當愛而不見，愛其所不當愛而鄙吝之，柔惡出焉。以至羞惡被引而為侮奪殘忍，辭讓被引而為偽飾諂媚，是非被引而為奸雄小巧，種種之惡所從來也。然種種之惡非其不學之能，不慮之知，必且進退齟齬本體時見，不純為貪營鄙吝諸惡也，猶未與財色等相習而染也。斯時也，惟賢士豪傑，稟有大力，或自性覺悟，或師友提撕，知過而善反其天。又下此者賦稟偏駁，引之既易而反之甚難，引愈頻而蔽愈遠，習漸久而染漸深，以至染成侮奪殘忍之性之情，而本來之義不可知矣，染成偽飾諂媚之性之情與奸雄小巧之性之情，而本來之禮、智俱不可知矣。嗚呼！禍始引蔽成於習染，以耳目、口鼻、四肢百骸可為聖人之身，竟呼之曰禽獸猶幣帛素色，而既污之後，遂呼之曰赤帛黑帛也，而豈其材之本然哉！（〈妄見圖〉，頁一六五——一六七）

惡之來源是因外物的誘惑，而使惻隱被引而為貪營鄙吝，羞惡被引而為侮奪殘忍，辭讓被引而為偽飾諂媚，是非被引而為奸雄小巧。惡是受財色之習染，而非不學之能、不慮之知，只是聖人不受外物之習染而順天道而行，一般人則容易受到引蔽，要復反於道亦難，使得引蔽漸多、習染漸深而成惡，本有的善則不可見，所以惡始於引蔽成於習染，而非氣質之本然。惡源自引蔽習染，習齋又以衣喻之：

然則惡何以生也？則如衣之著塵觸污，人見其失本色而厭觀也，命之曰污衣，其實乃外染所成：有成衣即被污者，有久而後污者，有染一二分污者，有三四分以至什百全污，不可知其本色者，然只須煩擱澣滌以去其染著之塵污已耳，而乃謂洗去其襟裾也，豈理也哉！是則不特成衣不可謂之污，雖極垢敝亦不可謂衣本有污，但外染有淺深，則擱澣有難易，若百倍其功，縱積穢可

以復潔，如莫為之力，即蠅點不能復素。（〈棉桃喻性〉，頁一〇一）

惡之來源正如衣之著塵觸污，非本然而外來的，引染有深淺，洗滌復素亦有難易，然而只要稍加清洗，就能去除塵垢，而使衣服回復本然之清潔，所以惡是外來的，非本然之性。

惡之來源為外在的引蔽習染，因此只要不受外物的引蔽，自然就不會有惡，所以習齋認為：「引蔽始誤，不引蔽不誤也，習染終誤，不習染不終誤也」（〈妄見圖〉，頁一七一），去掉引蔽習染，自然不會有惡產生，即能回復本然之善性，他說：

去其引蔽習染者，則猶是愛之情也，猶是愛之才也，猶是用愛之人之氣質也，而惻其所當惻，隱其所當隱，仁之性復矣，義、禮、智猶是也，故曰：「率性之謂道也。」故曰：「道不遠人也。」（同上，頁一七一）

去掉引蔽習染，本然之氣質、情、才自然顯現，而復仁、義、禮、智之性。然而如何使人不受外物之引蔽習染，則有待於工夫，即習齋所說的「明明德」：

然則氣質偏駁者，欲使私欲不能引染如之何？惟在明明德而已。存養省察磨勵乎詩書之中，涵濡乎禮樂之場，周、孔教人之成法固在也，自治以此治人，即以此使天下相習於善，而預遠其引蔽習染，所謂以人治人也。（同上，頁一七一——一七二）

使私欲不引蔽習染在明明德之工夫，即在詩書的磨練當中省察存養，涵容於禮樂的教化當中，此是周、孔教人的方法，是自我修養也是教人的方法，明明德使天下習行於善，而不受外物的引蔽習染。

明明德更具體的工夫即是習齋所提倡的「三事」、「三物」：

故吾嘗言竹節或多或少皆善也，惟節外生蛀乃惡也，然竹之生蛀能自主哉？人則明明德而引蔽自不乘。……則吾所謂三事、六府、六德、六行、六藝之學是也，是明明德之學也，即謂為變化氣質之功，亦無不可，有志者倘實以是為學為教，斯孔門之「博文約禮」，孟子之「存心養性」，乃再見於今日，而吾儒有學術，天下有治平，異端淨掃，復觀三代乾坤矣（〈妄見圖〉，頁一七三——一七五）

所謂「三事」是指正德、利用、厚生，「六府」指的是水、火、金、木、土、穀，二者出自《左傳·文公七年》載晉郤缺言於趙宣子曰：

六府、三事，謂之九功。水、火、金、木、土、穀，謂之六府；正德、利用、厚生，謂之三事。(註三)

「正德」指端正德行，「利用」指便於日用、民用，「厚生」則是富裕民生，正德指內聖，利用、厚生則指外王事業，六府亦是與民生有關的六件事物。六德、六行、六藝合稱「三物」，即《周禮·地官·大司徒》中的「鄉三物」：

以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德：知、仁、聖、義、忠、和；二曰六行：孝、友、睦、婣、任、恤；三曰六藝：禮、樂、射、御、書、數。(註四)

鄉三物是指在「鄉」以下實施教化，以求化民成俗，所實施的三大教化工作。顏習齋以三事、三物來做為自我修養以及教育學生的方法，習踐三事、三物，可使人不受外物引蔽習染而復性。

習齋因反對程朱以氣質為惡，而將惡歸之於引蔽習染，去除引蔽習染之工夫在明明德，具體的作法在三事、三物，其最重要之精神，就在於具體實踐：

吾儒日言性道，而天下不聞也，日體性道而天下相安也，日盡性道，而天下相忘也，惟言乎性道之作用，則六德、六行、六藝也，惟體乎性道之功，力則習行乎六德、六行、六藝也，惟各究性道之事業，則在下者若師若弟，在上者君臣及民無不相化乎！德與行藝而此外無學教、無成乎也，如上天不言，而時行物生，而聖人體天立教之意著矣。(〈圖跋〉，頁一七八)

他以為程朱只空談性道而不實行性道，所以他非常強調由習行中來體現性道，來盡性道。人能習行三事、三物，則性道自能顯現，這也是堯、舜、周、孔立教的原意，君臣上下皆行性道，習行三事、三物，人人不受外物引蔽習染，恢復善性，則天下太平。

程朱以氣質為有善有惡，因此以靜坐、讀書以求變化氣質，習齋則以為惡來自引蔽習染，非氣質所本有，所以去其引蔽習染自然能復性。去其引蔽習染的工夫在「明明德」，具體的作為在習行「三事」、「三物」，使人不受外物之引蔽習染，而能復性成德。

註三：《左傳·文公七年》。見楊伯峻編著，《春秋左傳注》，（高雄：復文，民八〇），頁五六四。

註四：《周禮·地官·大司徒》。見《周禮》，阮元刻十三經注疏本，（臺北：藝文，民八〇），頁一六〇。

三、習齋批判程朱心性思想之評價

由以上論述可知，習齋對於程朱的心性論，從理氣、人性乃至工夫皆反對之。他反對程朱理氣二分、重理不重氣，反對氣質為惡，反對變化氣質之工夫，而主張理氣相融，重視氣質，惡為引蔽習染，非氣質之本然，並主張「三事」、「三物」的習行工夫。他對程朱心性論的批判相當嚴苛，程朱心性論在他看來似乎毫無可取，然而他為何如此不相容於程朱之心性論？他的批判是否正確？以下即從習齋之用心來評價其對程朱心性論之批判。

（一）習齋之用心

習齋不相容於程朱心性論，主要是以孔孟之道來衡量，認為程朱心性論與孔孟之道相背離：

僕所望者明乎孔孟之性道，而荀、揚、周、程、張、朱、釋、老之性道，可以不言也。明乎孔孟之不言性道，而孔孟之性道亦可以不言也，而性道始可明矣。或曰：「孔子罕言矣，孟子動言性善何言乎？」不欲言也，曰：「有告子二或人之性道，孟子不得已而言性善也，猶今日有荀、揚、佛、老、程、張之性道，吾不得已而言才、情、氣質之善也。」(〈圖跋〉，頁一七七)

他希望世人能明孔孟之性道，以熄荀子、揚雄、程朱、佛老之性論，他並自比於孟子，孟子為駁告子等人之言性，而不得已道性善，他亦為熄荀、揚、佛、老、宋儒之性論，而不得已言才、情、氣質皆善。他以為程朱心性論不僅與孔孟性道之旨背離，而且與孔孟之教不合：

大約宋儒認性大端既差，不惟證之以孔孟之旨不合，即以其說互參之，亦自相矛盾，各相抵牾者多矣，如此之類當時皆能欺人，且以自欺。蓋空談易於藏醜，是以舍古人六府、六藝之學，而高談性命也。……昔人云「畫鬼容易畫馬難。」正可喻此。(〈性理評〉，頁一二八)

他認為程朱心性論不僅自相矛盾，互相抵牾者非常多，而且只是空談性理，與古人六藝、六府之學完全無涉，而以實學來破程朱之虛學。因為「程、張諸儒氣質之性愈分析」，所以「孔孟之性旨愈晦蒙矣」(〈朱子性圖〉，頁一四三)，因此他才會大力批判程朱心性論了。

習齋以爲程朱以氣質爲惡，形體爲累之觀點，不僅與孔孟性旨不相合，而且雜於佛、老，他說：

今乃以本來之氣質而惡之其勢不並，本來之性而惡之不己也，以作聖之氣質，而視爲污性、壞性、害性之物，明是禪家六賊之說，其勢不混儒釋而一之不己也，能不爲此懼乎！是以當此普地狂瀾汎濫東奔之時，不度勢、不量力，駕一葉之舟，而欲挽其流，多見其危也，然而不容已也。（同上，頁一三〇—一三一）

他以爲程朱認氣質爲惡是受佛家所迷惑，而將氣質視爲壞性、害性之物，使儒、釋性論相離，習齋作爲一有良知之知識份子，看到程朱心性論與佛家性論相混，能不憂心嗎？能不力挽狂瀾嗎？所以他才力闢程朱之心性論。他又認爲程朱心性論與荀子性惡說、揚雄性善惡混及韓愈性三品說相似，在〈性理評〉中，他說：

以未發爲無不善，已發則善惡形，是謂未出土時純是麥，既成苗時即成麻，與麥有是理乎？至謂所以爲惡，亦自此理而發，是誣吾人氣質，並誣吾人性理，其初尚近韓子三品之論，至此竟同荀氏性惡、揚氏善惡混矣。（頁一二二）

程朱心性論與佛、老相雜，又與荀、揚、韓性論相混，所以他批判程朱，力圖使聖人之性道復聞於世：

嗚呼！漢魏以來，異端昌熾，如洪水滔天，吾聖人之道如病蠶吐絲，迨於五季而倍微，當此時而以惑於異端者誣聖曰：「聖人之言性本如是也」，必諸先正之所不忍，天道昭布，現前如此，聖經賢傳指示親切如此，而必以惑於世俗者誣天曰：「天生人之氣質本有惡也」，亦必諸先正之所不敢，其爲此論特如時諺所云：「習俗移人，賢者不免耳」，……正就程、張、朱發明精確者一推衍之，非敢謂於先儒之見有加也，特不雜於荀、揚、佛、老而已矣。（妄見圖，頁一四八—一四九）

習齋以爲異端不滅，則聖人之道不顯，程朱心性論爲佛老所惑而自比於聖人之道，得道統之真傳，因此他在「不容已」的情況下，在「多見其危」的環境中，以一人之力，力挽狂瀾，駁斥程、朱，亦闢佛、老、荀子、揚雄、韓愈之性論。

習齋以爲程朱性論最大的缺失，就在於以氣質爲惡，使人賤惡氣質，而不作修養工夫：

以作聖之具，而謂其有惡，人必將賤惡吾氣質，程朱敬身之訓，又誰肯信而行

之乎？（棉桃喻性，頁一〇〇）

昔太甲顛覆典刑，如程朱作阿衡，必將曰：「此氣質之惡」，而伊尹則曰：「茲乃不義，習與性成」。大約孔孟而前責之習，使人去其所本無，程朱以後責之氣，使人憎其所本有，是以人多以氣質自諉，竟有「山河易改，本性難移」之諺矣，其誤世豈淺哉！（〈性理評〉，頁一〇九——一一〇）

如果說氣勢爲惡，是人生而本有的，那麼一切的工夫則是枉然，既是本有，再多的努力亦是無用，所以使人憎惡氣質，以氣質爲藉口，而有「山河易改，本性難移」之俗語產生。如此一來，程朱所說的主敬工夫，又要如何著力？因此習齋以爲將氣質作惡不僅使惡人有藉口，亦會使善人不努力爲善，他說：

程、張於眾論無統之時，獨出氣質之性一論，使荀、揚以來諸家所言皆有所依歸，而世人無窮之惡，皆有所歸咎。……而天下之爲善者愈阻，曰：「我非無志也，但氣質原不如聖賢耳！」天下之爲惡者愈不懲，曰：「我非樂爲惡也，但氣質無如何耳！」（〈性理評〉，頁一二三）

照程朱的說法，一般人稟氣不如聖人，使得爲善之人在認爲氣稟不如聖人的情況下，沒有自信修養成爲聖賢，惡人會以氣質本惡爲藉口，爲作惡找到依據，而不爲善去惡。因此他反覆申明孔孟之道，來駁斥程朱：

正就程、張、朱發明精確者一推衍之，非敢謂於先儒之見有加也，特不雜於荀、揚、佛、老而已矣，正即氣質之性一訂釋之，非謂無氣質之性也，特不雜以引蔽習染而已矣。……無非欲人共見乎！天道之無他，人性之本善，使古聖賢性習之原旨，昭然復明於世，則人知爲絲毫之惡，皆自點其光瑩之本體，極神聖之善，始自踐其固有之形骸，而異端重性輕形而滅絕倫紀之說，自不得以惑人心，喜靜惡動因而廢棄六藝之妄，自不得以蕪正道，諸先正之英靈，必深喜其偶誤頓洗而大快乎！聖道重光，僕或幸可以告無罪矣！（〈妄見圖〉，頁一四九——一五〇）

程朱氣質之說，使人重性輕形，喜靜惡動，不僅雜於荀、揚、佛、老，亦使人們自諉氣質，不肯爲善去惡，所以他才闢程朱，使其不雜於佛、老、荀、揚，使氣質之性與引蔽習染分開，使人修養固有之形骸氣質，彰顯至善之本體。以使程朱心性論不能誣滅孔孟正道，使古聖賢性論之原旨，得以昭明於世。習齋欲人習行性道，欲復孔孟正學，其心之殷切，由此可見一般。

(二) 評價

理學的發展重心在內聖，自濂溪開其端緒，經橫渠、二程而愈趨精微博大，至南宋朱子、象山，而漸漸形成兩種不同路向之理學——「心即理」與「性即理」。雖然在某些問題的看法上有所不同，但相同的是他們的重點皆在進一步發展孔孟的心性理論，在孟子性善學說的基礎上，討論人如何成聖的問題，因此其重心在心性修養，在成就內聖，外王事業則是他們所忽略的。至明代，王陽明提倡「致良知」，使得儒家心性論在此獲得高度的發展，陽明注重內在本體，然而他也非常重視工夫的修為，講致良知之「致」即在此。但是心性義理之學發展到極端，而學術思想在輾轉之間，陽明致良知在晚明王學末流的手中，成為自信其心，蕩越名教的藉口，他們束書不觀，空談心性，形成空疏的學風。

知識份子有見晚明空疏的學風，紛紛攻擊王學末流，甚至是陽明，再加上明亡的歷史事實，使得王學成為眾矢之的，成為學者攻擊的對象，如顧炎武：

五胡亂華本於清談之流禍，人人知之。孰知今日之清談有甚於前代者！昔之清談談老莊，今之清談談孔孟。未得其精而已遺其粗，未究其本而先辭其末，不習六藝之文，不考百王之典，不綜當代之務，舉夫子論學論政之大端一切不問，而曰一貫，曰無言。以明心見性之空言，代修己治人之實學，股肱惰而萬事荒，爪牙亡而四國亂。神州蕩覆，宗廟丘墟。(註五)

顧炎武將明亡的責任完全歸於明末的空談心性，而比之「清談誤國」，王夫之則批評陽明近禪，為誣聖邪說(註六)。因此「經世致用」是他們的課題，破虛入實的外王事業成為明清之際學術的共同趨向。習齋亦有見於此，然他批判的對象並不只是陽明心學，甚至是從漢以迄明末的傳統學術思想，而且他批判的重點在程朱，這在那個時代是相當特殊的。他批判程朱的空談心性，而不知習行性道，所以在修養工夫上，主張踐形盡性，強調習行的工夫，恢復周孔舊教：三事、三物，而不去追求空虛的心性。習齋此論實是針對理學過度重視內聖，而忽略外王事業，以及空談心性的弊病而發的，因此習行工夫的提倡，亦是「破虛返實」、「經世致用」學風的代表。

註五：《日知錄卷九·夫子之言性與天道》。見顧炎武著，《原抄本日知錄》，(臺北：文史哲，民六八)，頁一九六。

註六：《張子正蒙注·序論》言：「然而遂啓姚江王氏陽儒陰釋，誣聖之邪說；其究也為刑戮之民，為闖賊之黨，皆爭附焉。而以充其無善無惡、圓融理事之狂妄流毒，以相激而相成，則中道不立，矯枉過正有以啓之也。」見王夫之著，《張子正蒙注》，(臺北：世界，民五一)，頁二。

不論是程朱、或是陸王，他們都主張「存天理，去人欲」，所存之理是性，所去之欲即人情欲望，而性是至善的，情則有善有惡，使人有惡的行為產生，所以對於人欲的評價是負面的。而且自從張載將人性一分為二：義理之性、氣質之性，認定義理之性為純粹至善，即是天理，氣質之性則有善有惡，即是人欲，因此主張變化氣質後，理學家大都認定此二性說，而有重理輕氣、重性輕形的傾向。顏習齋則認為性即是氣質之性，舍形無性，存心養性皆要在氣質、形軀上著力，氣質無惡，亦是天命之至善。他重氣質，無疑是強調人的現實世界，強調人的形軀生命，一切的工夫作為皆在實際的現實、實際的形軀中，不去求個空虛本體，而是在現實世界中實實落落去習行。

宋儒認為氣有清濁，人稟氣而生，亦有清濁，稟氣清者為聖賢，稟氣濁者為凡夫俗子，所以要變化氣質，才能成聖。這樣的觀點使人感到聖賢之氣質與凡人有分，而且是命定的，想要學為聖賢，是遙不可及的事。習齋認為氣質之性純然至善，凡人之氣質與聖賢之氣質相同，凡人不能成聖有惡，是來自於後天的引蔽習染，天命與人的，不管全或偏，皆是至善的。這樣一來，就賦與氣質積極的意義，使人重視本有形體的價值，而且使人不妄自菲薄，提高人們的自信心，而認為「人皆可為堯舜」。不論氣質之稟全或偏，只要努力習行，皆可使人不受外物的引蔽習染，使善性彰顯，成聖成賢。習齋此論對於提高人的主體價值是有意義的。

然而習齋對程朱的批判是否正確？我們可以從其理論本身來看。中國哲學對於人性的看法，一直在善惡之間徘徊。孔子主張「性相近，習相遠」，並未明言人性是善是惡，孟子主張人有四端，明指「性善」，荀子主張化性起偽，主張「性惡」，至漢代董仲舒主張「性三品說」，揚雄主張「性善惡混」等。人性的論點至宋代有一新的轉變，張載將人性分為二，程朱繼承他的說法，如此一來，宋以前的人性論皆可包含於此二性說中。人有天命之性所以是性善，有惡是因氣質之性使人有偏惡的傾向，使得惡的來源得到初步的解決。習齋則以為惡來自引蔽習染，而蒙蔽人之善性，但是外物雖然能引誘人為惡，然而如果人本身沒有可以引起為惡的因子，則外物的引誘勢必無法使人為惡，此因子程朱指為氣質之性，受到不當外物的引誘，使氣質之性有導於惡的傾向。因此，如果只是片面把惡歸於外物的引蔽習染，而忽略人的能動性，則習齋此論是有缺失的。

理學不論陸王或程朱都非常重視人的內在動機，即從內在的本心入手，從事為善去惡的工夫。習齋則認為這樣只是懸空去說性道，而不如實行踐履，他偏重外在

事物的踐履，卻忽略了內在的動機、本心的修養過程。他說明明德能去掉引蔽習染，然而三事、三物的具體措施如何？三事、三物為何能去掉引蔽習染？它的內在根據是什麼？他並未言明，而且如果只一味強調外在的修養工夫，而不訴諸內在的根源，則可能形成外在與內在無法聯結，外在的修養仍然無法改變內在本心的偏執，形成另一極端的空虛之學。

習齋認為程朱肯定氣質之性為惡，才、情亦是惡，而加以駁斥，主張氣質、才、情皆純然至善。然而程朱的主張並非如此，他們只是認為氣有清濁，氣之濁者會掩蔽本性，而為惡，氣之清者則使本性彰顯，而為善。所以氣質之性是可善可惡的，程朱並未主張氣質之性為惡，習齋這樣批評程朱，是對程朱的理論了解有誤。他重視氣質的積極面，主張踐形以盡性，氣質為至善，為成聖的工具，然而，氣質不只有可以為善的一面，亦有可以為惡的一面，因為氣質形軀本身即是限定，會使人產生許多心理、生理上的欲望偏執，他完全忽略這一點，使他的理論有所不足。不論習齋批判程朱的觀點是否正確，其理論是否全面，然而我們如果站在他的角度，了解他的用心，了解他所處的時代環境，對於他的批判，我們應能給予更多的同情。

四、結語

顏習齋之思想是由對程朱理學的批判而來的，他早年亦崇拜程朱思想，然程朱思想終與他的習行性格不合，因此他轉而批判程朱，建立與程朱相異的思想學說。在心性思想上，他是全面否定程朱的。程朱主張理氣不雜不離，理為形上之本體，理生氣並指導氣的運行，有重理輕氣的傾向。理氣下貫於人性，分為氣質之性與義理之性，義理之性純然至善，氣質之性則有善有惡，因此要以靜坐、讀書等工夫來求變化氣質之效。習齋卻不同意這樣的說法，他以為理氣是相融的，理附於氣才有作用，因此他重氣。理氣下貫於人性，理賦性，氣賦形，然而兩者相融，性必依附形、氣質而存在，存心養性亦在氣質上著力，因此氣質對他來說是第一義。氣質是天命與人的，所以不論偏或全皆是至善的，有惡是因為受外物的引蔽習染，因此只要避免外物的引蔽習染，自然就能復返善性。

習齋重視氣質，認為氣質、才、情皆是善，如此一來，使得自宋儒以來「存天理，去人欲」之說得以不攻自破，氣質是人的形軀血氣，為善去惡即在氣質上著力，使人重視氣質、重視人欲、重視現實世界，而不去求個虛靈寂滅的虛空本體。而且他以氣質為善非惡，不論聖凡皆如此，這就增強了人成聖成賢的自信心，在「人皆

可為堯舜」的情況下，提高了人的主體性。習齋主張習行的工夫，以三事、三物來明明德，使人不受外物的引誘，如此則一掃晚明空疏的學風，以及宋明理學過度強調內聖，忽略外王事業的不良影響。然而習齋對程朱心性論的批判存在著許多不完滿的地方，例如他認為惡之來源為引蔽習染，然而如果人本身沒有可以受外物引誘的因子，外物之引動如何可能？程朱氣質之性說雖有不滿，但是初步解決了惡之來源的問題。另外他過度強調氣質的積極面，而忽略氣質給人之限定所可能產生的弊病，這一點無疑的程朱看得更全面。他重視習行，重視具體實踐，卻忽略了內在動機、本心的修養，容易產生外在無法與內在本心聯結，形成另一種型態的虛學。

習齋批判程朱心性論的思想，不論其對程朱的理解是否有誤，亦不論其理論是否完整而全面，他急欲恢復堯、舜、周、孔舊教，恢復孔孟性道，而不願儒家人性論雜入荀、揚、佛、老，亦不願人以性惡或氣質為惡作為藉口，不去作為善去惡的工夫。他不願作道統之鄉愿，亦不願同流合污，在當時程朱為官學的情況下，一顆「不容已」之心，使他大力批判程朱，其用心與勇氣是我們所敬佩的，其理論不足的地方，亦是我們所能理解的。

康有為是中國近代思想史上最具爭議性的人物之一，以對康氏思想研究最具權威的兩位學者：錢穆、蕭公權而言，兩人的看法亦屬相異。本文即以錢、蕭二氏對康有為的詮釋比較，指出從康氏之傳世著作的方法與目的兩方面來分析，即可發現二氏的根本分歧所在：錢氏不贊同康有為的漢學新法，蕭氏則深佩其救亡決心，從而大致確立了兩人的詮釋方針。而錢穆與蕭公權對康氏對於「《論語》詮釋應該如何」的不同看法，本文最後則以此為個案為例，說明史家所採取的詮釋取向及獨有的特殊觀點，如何影響詮釋的進行，而我們又該如何面對此一思想史研究的課題。

* 此文除收於《存性編》中國近代思想史外，亦曾收錄於《康有為研究論叢》，其後承蒙蕭公權、劉宗漢二師之指正，多所受益，又得參加中國史學會，因此特致謝忱。

* 國立政治大學歷史學系大學部公學畢業，現為國立清華大學歷史研究所碩士班研究生。